

Le bouddhisme : un nouvel acteur social ?

ÉRIC ROMMELUÈRE

Cet article prolonge la réflexion développée par Dennis Gira dans son article « L'inculturation du bouddhisme en France », paru dans le numéro de décembre 2011 d'Études, d'un point de vue, cette fois-ci, bouddhiste.

1. Dans les années 1950, le jésuite et théologien Henri de Lubac consacra trois ouvrages pionniers à la compréhension du bouddhisme : *Aspects du bouddhisme* (I), Paris, Seuil, 1951, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Aubier-Montaigne, 1952, *Amida (Aspects du bouddhisme, II)*, Paris, Seuil, 1955. Les Éditions du Cerfont ont repris la réédition complète de ses œuvres.

2. Jack Kerouac est l'un des principaux représentants du mouvement littéraire connu sous le nom de *beat generation*. Ses deux romans-phares, *Sur la route* et *Les clochards célestes*, furent traduits par Gallimard en 1957 et 1958 peu après leur publication américaine. Le zen est une

JUSQUE dans les années 1970, le bouddhisme était plus imaginé, fantasmé que véritablement compris. Certes, quelques chercheurs s'étaient essayés à saisir son originalité, mais ces travaux d'ordre universitaire ou théologique ne s'adressaient qu'à un lectorat limité¹. Dans le grand public, une autre vision du bouddhisme se développait, autrement plus idéale et merveilleuse que celle offerte par ces ouvrages de recherche. Les uns rêvaient, plongés dans les récits et les romans d'auteurs américains comme Jack Kerouac qui célébraient le zen comme une école de poètes, de fous mystiques et de libertaires². D'autres dévoraient les œuvres d'un mystérieux Lobsang Rampa sans trop savoir s'il s'agissait ou non d'une mystification. Servis par une plume romanesque et lyrique, chacun de ses ouvrages, vendus à des centaines de milliers d'exemplaires, présentait un Tibet où le qualificatif de surnaturel paraît presque trop mièvre. Dans *Le troisième œil*, son tout premier livre publié en 1956, Rampa narrait comment, jeune novice dans un monastère tibétain, son initiation avait consisté en l'ouverture chirurgicale de son « troisième œil³ ».

Enseignant bouddhiste dans la tradition zen ; auteur de plusieurs ouvrages, dont *Les bouddhas naissent dans le feu* (2007) et *Le bouddhisme n'existe pas* (2011) aux Éditions du Seuil ; prépare actuellement un ouvrage consacré à l'engagement bouddhiste.

Le temps de la proclamation

Évidemment, une autre compréhension a surgi entre les années 1970 et 2000 lorsque le bouddhisme est devenu une réalité vivante en France. Elle ne tient pas à l'installation de communautés du sud-est asiatique dont la pratique religieuse restait et reste encore largement communautaire, mais bien plus à l'activité missionnaire de quelques maîtres orientaux qui s'adressaient, non à leurs compatriotes, mais aux Occidentaux⁴. L'implantation du bouddhisme en France est plus particulièrement associée aux noms du maître zen japonais Taisen Deshimaru (1914-1982) et de plusieurs maîtres tibétains, qu'il s'agisse de Kalou Rinpoché (1905-1989), Guendune Rinpoché (1918-1997) ou Dilgo Khyentsé Rinpoché (1910-1991). Quels que soient leur énergie et leur charisme, leurs efforts n'auraient sûrement pas eu le même impact sans le terrain préparé par Kerouac, Rampa et d'autres, qui avaient longuement attisé la curiosité et créé un imaginaire propice à l'adoption du zen japonais et du bouddhisme tibétain⁵. L'activité et les enseignements de ces maîtres orientaux ont modelé le bouddhisme à la française qui relève encore aujourd'hui largement de ces deux traditions (alors que dans d'autres pays européens, la représentation des écoles bouddhistes n'est pas aussi polarisée). Ces trois décennies furent un temps de proclamation. Pour tous ces enseignants, il ne s'agissait pas simplement d'ouvrir un chemin. Les différents centres, temples, monastères qui se bâtissaient se devaient d'être des lieux de formation pour des Occidentaux appelés à devenir leurs successeurs. Pour les Tibétains, l'un des plus grands défis fut sans doute de mettre en place les traditionnelles retraites de trois ans où les disciples restent cloîtrés sans contact extérieur, ne se consacrant qu'à l'étude et à la méditation des mois et des années durant. Réunissant quatorze reclus, la toute première retraite se déroula de 1976 à 1979 dans un centre bouddhiste ouvert en Bourgogne⁶.

Le temps de l'institutionnalisation

La construction de temples parfois fort imposants, la prise en charge de retraitants pendant plusieurs années supposent une logistique et des moyens financiers. Peu abordée dans les

tradition bouddhiste d'origine chinoise qui se caractérise par ses stratégies d'éveil, comme de questionner les paroles les plus déconcertantes des anciens maîtres chinois.

3. Lobsang Rampa, *Le Troisième œil*, Paris, Éditions « J'ai Lu », 1956. Lorsqu'on découvrit que le mystérieux Rampa était en réalité un Britannique du nom de Cyril Loskin, celui-ci publia un nouveau livre expliquant comment ses pouvoirs extraordinaires lui avaient permis d'emprunter l'enveloppe corporelle d'un Européen. Tous les chercheurs soulignent l'impact de l'œuvre de Rampa dans l'établissement du bouddhisme en Occident.

4. Le terme n'a évidemment rien de péjoratif. Cf. les réflexions de Dennis Gira sur l'élan missionnaire dans « L'inculturation du bouddhisme en France », *Études*, décembre 2011.

5. Le terme de bouddhisme tibétain est un raccourci pour désigner l'ensemble des traditions installées au Tibet et dans les pays limitrophes qui relèvent du Véhicule de Diamant (skt. *vajrāyana*, souvent rendu par le terme de tantrisme), un courant tardif du bouddhisme.

6. Lionel Obadia, *Bouddhisme et Occident. La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris, L'Harmattan, 2000.

études sur l'implantation du bouddhisme en France, la question économique fut pourtant centrale tout au long de ces trois décennies (1970-2000); les groupes et les associations devaient en effet s'assurer de la fonctionnalité et de la pérennité des lieux sans autre soutien financier que la générosité de leurs membres. Bâtissant sur un sol vierge, la double nécessité d'une formation d'une génération d'enseignants occidentaux et d'une viabilité économique refermait les nouvelles communautés sur elles-mêmes, les maîtres s'adressant à leurs disciples, les centres à leurs adhérents. Les préoccupations sociales étaient alors peu ou pas exprimées.

Depuis une quinzaine d'années, le bouddhisme français est entré dans une nouvelle phase de son développement avec son institutionnalisation, autrement dit son intégration et sa représentation dans l'espace public. Il est désormais reconnu comme l'une des grandes religions françaises par les institutions françaises (sans doute aussi pour mieux tenir compte de la nécessaire intégration des communautés d'origine asiatique). Fait remarquable, par l'intermédiaire de l'Union Bouddhiste de France, les bouddhistes français disposent depuis 1997 d'un temps d'antenne dans le cadre des émissions religieuses diffusées le dimanche matin sur *France 2*. La même Union Bouddhiste de France s'efforce actuellement de mettre en place un réseau d'aumôniers dans les prisons françaises en concertation avec l'administration pénitentiaire. L'inauguration en décembre 2011 d'un centre culturel bouddhiste à Rennes est sans doute l'un des signes les plus récents de ce processus d'institutionnalisation. Ce centre de près de 400 m², mis à disposition de l'ensemble des communautés bouddhistes de l'agglomération rennaise, a été voulu, créé et intégralement financé par la Ville qui assure également son budget de fonctionnement dans le cadre d'un contrat pluriannuel.

Des facteurs à la fois exogènes (l'acceptation rapide de la présence bouddhiste dans le paysage religieux français) et endogènes (la recherche d'une visibilité et d'une représentation) ont concouru à ce processus. Mais l'institutionnalisation provoque une rupture dont il n'est pas sûr que l'enjeu soit encore totalement compris par l'ensemble des bouddhistes français: celui d'être perçus comme des acteurs sociaux. Le système fermé dont lequel ils évoluaient devient un système ouvert où ils sont invités à interagir autrement avec leur environnement et la société française. Cette inté-

gration dans la sphère publique est tout à la fois une chance et un défi. Pour les disciples du Bouddha, elle signifie reprendre à neuf la question du souci du monde.

Le souci du monde

Il n'est pas toujours aisé de distinguer ce qui unit l'ensemble des traditions bouddhistes qui ne partagent ni les mêmes Écritures, ni les mêmes exercices, ni les mêmes rites, tout en se référant à la figure du Bouddha, « l'Éveillé »⁷. Il serait d'ailleurs plus correct d'évoquer des bouddhismes pour souligner la pluralité, sinon l'hétérogénéité de ces traditions⁸. À l'évidence pourtant, toutes ces traditions sont pénétrées d'un même « souci du monde ». L'expression rend le sanskrit *lokānukampā*, un ancien terme bouddhiste, composé de *loka*, « le monde » et d'*anukampā*, « la compassion, la pitié » (du verbe *kamp*, « trembler »). Loin d'une supposée indifférence, qui supposerait une mise à distance, le souci du monde suggère au contraire une activation au contact de la souffrance et de la détresse. Et si l'adepte « tremble », comme le suggère le terme, ce n'est que pour mieux éprouver cette détresse et se mettre en chemin.

La question de la souffrance et de la détresse est en effet au cœur du projet bouddhiste. Il s'agit, non seulement d'entendre et de répondre aux souffrances physiques et mentales que chacun peut éprouver au fil des épreuves de la vie (la sienne comme celle des autres), mais plus radicalement de lever une angoisse fondamentale qui imprègne l'ensemble des processus de l'existence. Les disciples du Bouddha appréhendent la vie comme un processus sans cesse renouvelé où à tout moment, l'existence peut s'effondrer malgré son apparente solidité. Leur analyse est psychologique et phénoménologique : l'identité se construit en masquant l'irréductible nudité et fragilité de l'être. Ce voile d'ignorance produit une angoisse, le plus souvent inaperçue, qui accompagne notre existence. Nos habitudes, notre volonté de maîtrise, nombre de nos comportements sont autant de protections inconscientes pour tenter de sécuriser ce qui nous échappe sans cesse. L'éveil auquel aspire le disciple du Bouddha n'est rien d'autre que le dévoilement de la nudité et de la fragilité, son acceptation joyeuse, et par là même le dénouement de l'angoisse en cette vie même⁹.

7. Le qualificatif ne désigne pas nécessairement (ou seulement) un ascète indien du nom de Gautama qui aurait vécu quelques siècles avant notre ère dans le nord-est de l'Inde. Nombres d'écoles bouddhistes révèrent des Éveillés qui ont dispensé leurs enseignements en d'autres mondes.

8. Bernard Faure, *Bouddhismes, philosophies et religions*, rééd., Paris, Flammarion, collection « Champs Essais », 2010.

9. Pour une présentation plus complète du projet bouddhiste, cf. David Loy, *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*, Atlantic-Highlands, Humanities Press, 1996. Dans cet ouvrage clé de la littérature bouddhiste contemporaine, le philosophe et essayiste américain David Loy fait résonner le bouddhisme avec la psychologie existentielle et la psychanalyse. L'ouvrage n'est malheureusement pas traduit en français.

La compassion

Au début de l'ère chrétienne, un mouvement informel et sans doute hétérogène apparaît en marge des premières écoles bouddhistes indiennes qui prend le nom de Grand Véhicule (skt. *mahâyâna*). Toutes les traditions actuellement répandues de l'Himalaya à l'Extrême-Orient sont issues de ce mouvement, les premières écoles ayant disparu, à l'exception toutefois de l'école Theravâda (« La voie des Anciens ») présente dans l'ensemble des pays du sud-est asiatique. Les adeptes du Grand Véhicule entendaient restaurer les enseignements authentiques du Bouddha dans un temps qui leur paraissait d'incompréhension¹⁰. Les grandes idées-forces sont reprises et explorées, souvent avec de nouveaux éclairages. Tout particulièrement, le souci du monde est présenté comme le principe directeur des enseignements: l'amour, dans ses multiples dimensions, est la clé de l'éveil. Dans les Écritures sacrées du Grand Véhicule, l'ancien terme d'*anukampâ* est remplacé par l'un de ses synonymes, *karunâ*, la compassion, peut-être par sa proximité sémantique avec le terme de *karana*, l'agir. Le souci doit en effet provoquer un agir aimant en ce monde. L'adepte, le *bodhisattva*, est ainsi invité à déployer, avec une pensée illimitée une morale vive qui inspire tous ses actes. Un passage de cette littérature est exemplaire :

Le bodhisattva Avalokiteshvara s'adressa au Bouddha et lui dit : « Ô Vénéré du monde, un bodhisattva ne devrait pas étudier beaucoup d'enseignements. Ô Vénéré du monde, si un bodhisattva reçoit et préserve un seul enseignement, s'il connaît bien un seul enseignement, l'ensemble de tous les autres enseignements du Bouddha se tiennent naturellement dans sa main. Ô Vénéré du monde, quel est ce seul enseignement ? C'est la grande compassion. Si un bodhisattva pratique la grande compassion, l'ensemble de tous les enseignements du Bouddha tiennent au creux de sa main. »¹¹

« La grande compassion » n'attend ni ne demande rien. Tout se joue dans la sollicitude qui se décline, non sous un mode égalitaire, mais inégalitaire décrit le plus souvent comme la relation d'une mère avec son enfant, une métaphore qui trouve son écho dans un texte canonique de l'école Theravâda qui utilise plus volontiers le terme de *mettâ*, « l'amour », que celui de compassion :

10. Le Grand Véhicule a toutes les caractéristiques des mouvements de réforme des grandes traditions religieuses (critique des formes ou des enseignements contemporains, retour aux sources, dépassement de l'ordre existant). Cf. Paul Magnin, *Bouddhisme. Unité et diversité*, Paris, Le Cerf, 2003.

11. Le Livre de la collection des enseignements (réf. Vol. XVII, n° 761, p. 643c du canon bouddhiste sino-japonais dit de Taishô). Avalokiteshvara est une figure mythique associée à la compassion.

Ainsi qu'une mère au péril de sa vie surveille et protège son unique enfant, ainsi avec un esprit sans limites doit-on chérir toute chose vivante, aimer le monde en son entier, au-dessus, au-dessous et tout autour, sans limitation, avec une bonté bienveillante et infinie. Étant debout ou marchant, assis ou couché, tant que l'on est éveillé, on doit cultiver cette pensée. Ceci est appelé la suprême manière de vivre.¹²

12. *Le Livre de l'amour (Mettā sutta)*, cité dans Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Le Seuil, 1961, p. 125.

Le monde historique

Pour tous les disciples du Bouddha, l'exercice était vécu dans la trame des relations humaines, non comme une pratique qui pouvait avoir une dimension sociale afin de répondre aux oppressions, aux inégalités ou aux injustices; et ce d'autant plus que les traditions bouddhistes n'ont jamais pensé l'individu comme une partie d'un tout, qu'il s'agisse de son implication sociale (l'homme et la société) ou de son intégration dans son environnement (l'homme et la nature). Elles n'ont donc pas produit de philosophie politique. Certes, on pourra trouver ici ou là quelques textes de « Conseils au roi » l'engageant au bien et à la magnanimité, mais la soumission des moines était la règle, le roi fut-il un despote. Ce conformisme se confondait avec une conception traditionnelle de la société fondée sur l'ordre et la hiérarchie des rôles. Pour ces religieux, la condition humaine se déplaçait hors d'un monde historique.

Un monde historique est un monde dans lequel chaque individu se perçoit comme co-participant à la construction de la société. Il peut ainsi se penser dans son autodétermination et dans un projet qui engage individuellement et collectivement tous les membres de la société. À nous autres modernes, le monde historique paraît comme une évidence naturelle: la multiplicité des hommes construit le monde et cette construction se réverbère en retour sur chaque individu. Les mouvements de l'histoire sont nécessairement les mouvements des idées et des hommes, non le dépliement d'un destin collectif ou la volonté des dieux. Les sociétés traditionnelles ne pensent pas l'ordre social comme construit et, sans surprise, les traditions bouddhistes n'ont pas entrevu de monde historique. Leur présent tenait tout entier dans un rapport mythique au passé, pensé à partir du point originaire de la prédication du Bouddha (ou plus exactement de sa disparition, qui marque le moment zéro du calendrier boud-

dhique). En Extrême-Orient, de nombreuses écoles ont soutenu la doctrine d'un lent déclin des enseignements du Bouddha jusqu'à son impossible entente. Dans le Japon médiéval, de savants calculs avaient abouti à la conclusion que l'année 1052 marquait l'entrée dans l'ère de l'incompréhension complète: nul ne pourrait plus alors s'éveiller. Un même sentiment de déréliction a prédominé au Japon dans les décennies et les siècles qui ont suivi. La fin des enseignements se confondait avec la fin du monde qui se défaisait hors de toute entreprise humaine. Les famines, les guerres et les invasions mongoles étaient autant de signes de cette apocalypse.

Le bouddhisme engagé

Aujourd'hui, les traditions bouddhistes ont cependant une tout autre approche. Du milieu du XIX^e siècle à la fin de la Seconde Guerre mondiale, les échanges avec les pays occidentaux se sont accélérés, des pans entiers de l'Asie ont été annexés ou se sont retrouvés sous protectorat européen. Tandis que leur pays connaissait de profonds bouleversements sociaux ou politiques, des moines asiatiques ont découvert et assimilé des valeurs occidentales conduisant à l'émergence d'un nouveau bouddhisme. L'un des traits saillants de ce bouddhisme moderne est d'avoir intégré des idéaux comme la démocratie, la justice ou l'égalité, conduisant à une nouvelle sensibilité sinon à la formation d'une réflexion sur la place du bouddhisme dans la société moderne¹³.

À la fin du XIX^e siècle, la découverte de Karl Marx et d'auteurs socialistes ou anarchistes fut déterminante dans ce processus de conversion. Pour de nombreux religieux à l'époque, le projet de société communiste paraissait proche de la vision du Bouddha (avec son modèle de communauté monastique où les biens n'appartiennent qu'à la collectivité). Surtout, ils découvraient une autre façon de penser la condition humaine dans son historicité et dans son autodétermination qui tranchait singulièrement avec la pensée religieuse passée. Dès cette époque, des bonzes, des laïcs, commencent à contester, soutenir voire imaginer de nouveaux projets sociaux – et par souci du monde affirment-ils tous. Un autre bouddhisme qu'on a appelé depuis lors un « bouddhisme

13. David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, New York, Oxford University Press, 2008. David McMahan évoque une triple transformation, le bouddhisme s'est « réformé, popularisé et modernisé » dans sa rencontre avec l'Occident.

engagé » faisait son apparition. Le père fondateur, ou tout au moins le premier théoricien de ce mouvement, est un moine chinois du nom de Taixu (1890-1947). De nombreux thèmes que l'on croirait aujourd'hui nouveaux, qu'il s'agisse de la mondialisation, des impasses de la technique ou des inégalités sociales, se trouvaient déjà au cœur de ses réflexions¹⁴.

Plus précisément, on entend par bouddhisme engagé une dynamique qui traverse l'ensemble du bouddhisme moderne, née de la conscience d'être un acteur social inscrit dans un monde historique. Le disciple du Bouddha n'est plus simplement convié à explorer le monde de ses émotions, de ses sensations et de ses pensées ou le monde interpersonnel des relations humaines, mais à découvrir l'enchevêtrement des différents mondes, y compris donc les sphères sociale et civile, et comment les souffrances peuvent également être des productions sociales. L'expression de bouddhisme engagé a été proposée pour la première fois dans les années 1960 par le célèbre moine vietnamien Thich Nhất Hạnh, l'une des grandes figures du bouddhisme contemporain. *Nhập thế*, « l'entrée dans le monde », le terme vietnamien, renvoie immédiatement dans l'imaginaire asiatique à l'acte du *bodhisattva* qui, loin de délaisser les êtres, plonge au cœur des souffrances pour leur venir en aide. Thich Nhất Hạnh est aujourd'hui âgé de quatre-vingt-cinq ans et réside depuis près de quarante ans en France. À la fin des années 1950, alors qu'il n'est qu'un jeune moine et que son pays est déchiré par une guerre fratricide, il écrit, milite et s'engage. Il forme ses frères et sœurs, y compris des moines et des moniales, à l'action sociale et défend la nécessité d'une troisième force non-alignée et non-violente qui ne se rallierait ni aux forces gouvernementales ni à ses adversaires du Front National pour la libération du sud-Vietnam (Viêt Cong). Dans cette période trouble, ses multiples engagements l'obligèrent finalement à l'exil, en France, où il continua à œuvrer pour la paix¹⁵.

Ce bouddhisme engagé est apparu dans des contextes de crises et de guerre, lui donnant en Asie une coloration militante, comme on a pu le voir récemment lors des manifestations de 2007 en Birmanie où quelques milliers de bonzes prirent la tête des manifestations contre la junte¹⁶. Dans le contexte des luttes civiques puis de la guerre du Vietnam, ce bouddhisme engagé eut ses échos aux États-Unis dans les années 1960 et 1970, où quelques bouddhistes

14. Don Alvin Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2001.

15. Sur les engagements de Thich Nhất Hạnh au Vietnam dans les années 1960, on lira le récit poignant de sœur Chân Không, *La force de l'amour*, Paris, Pocket, 2003.

16. Le mouvement de contestation de septembre 2007 en Birmanie fut hâtivement baptisé par les médias internationaux « la révolution safran », en référence à la couleur de la robe des moines. La communauté monastique ne montra cependant pas à cette occasion un visage uni et les moines ne furent que quelques milliers à participer activement aux manifestations (sur les quatre cent mille que compte la communauté monastique birmane).

américains, héritiers des mouvements de contre-culture, s'engagèrent à leur tour dans l'activisme social par souci du monde. Cependant la diffusion et l'enracinement du bouddhisme dans les pays occidentaux depuis le début des années 1980 a laissé place à une autre dimension du bouddhisme engagé, à vocation plus caritative. Aujourd'hui, l'engagement recouvre plus volontiers, dans des pays comme la France notamment, les différentes formes de secours bouddhiste, qu'il s'agisse de l'aide aux malades, aux indigents et à tous les laissés-pour-compte.

L'engagement public

Mais l'on ne saurait ignorer qu'il existe ici même des productions sociales de la souffrance. Celui qui s'oblige au souci du monde s'oblige nécessairement à éclairer toutes les formes de souffrance. C'est dans la participation sociale, comme responsable pour autrui, qu'un bouddhisme moderne pourrait et devrait aujourd'hui s'exprimer, non pour convertir mais pour dire. La parole et l'engagement des hommes et des femmes de religion dans le champ social sont trop souvent mal compris. La démocratie est une conscience politique, celle de notre co-participation et de notre co-responsabilité dans le processus de création du monde. Par principe, la démocratie, qui se nourrit de la parole partagée, appelle tous les acteurs sociaux à s'exprimer. Une parole publique n'a évidemment pas pour vocation à se substituer à celle de la puissance publique (la parole qui réfléchit n'est pas la parole qui régit). Les crises actuelles appellent plus que jamais à des paroles fortes. Il n'en va pas simplement de la régulation sociale mais de l'humanité de l'homme. Un appel auquel chaque acteur social doit répondre. Se retirer, rester muet, voit le risque pour chacun d'entre nous que la parole soit capturée par des idéologies totalitaires. Nous ne le pouvons pas. Aujourd'hui si les bouddhistes s'engagent, cela ne peut être que dans le jeu d'une parole publique qui oserait aussi questionner les souffrances collectives et sociales. N'est-ce pas là le véritable défi de l'institutionnalisation du bouddhisme français ?



Retrouvez le dossier
« **Bouddhisme** » sur
www.revue-etudes.com

ÉRIC ROMMELUÈRE